

**Robert Schuman Centre
for Advanced Studies**

Nouveaux protagonistes de l'islam européen
Naissance d'une culture euro-islamique?
Le rôle des convertis

STEFANO ALLIEVI

**RSC No. 2000/18
Mediterranean Programme Series**

EUI WORKING PAPERS



EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE

European University Institute




3 0001 0038 8095 4

EUI Working Paper RSC No. 2000/18

**Allievi: *Nouveaux protagonistes de l'islam européen*
Naissance d'une culture euro-islamique?
*Le rôle des convertis***





The Robert Schuman Centre was set up by the High Council of the EUI in 1993 to carry out disciplinary and interdisciplinary research in the areas of European integration and public policy in Europe. Research publications take the form of Working Papers, Policy Papers and books. Most of the Working Papers and Policy Papers are also available on the website of the Robert Schuman Centre for Advanced Studies: <http://www.iue.it/RSC/PublicationsRSC-Welcome.htm>. In 1999, the Centre merged with the European Forum to become the Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE

**ROBERT SCHUMAN CENTRE
FOR ADVANCED STUDIES**

**Nouveaux protagonistes de l'islam européen
Naissance d'une culture euro-islamique?
Le rôle des convertis**

STEFANO ALLIEVI

EUI Working Paper RSC No. 2000/18

BADIA FIESOLANA, SAN DOMENICO (FI)

All rights reserved.
No part of this paper may be reproduced in any form
without permission of the author.

© 2000 Stefano Allievi
Printed in Italy in April 2000
European University Institute
Badia Fiesolana
I – 50016 San Domenico (FI)
Italy

Mediterranean Programme

The Mediterranean Programme was established at the Robert Schuman Centre for Advanced Studies of the European University Institute in Autumn 1998. The Mediterranean Programme has two long-term strategic objectives. First, to provide education and conduct research which combines in-depth knowledge of the Middle East and North Africa, of Europe, and of the relationship between the Middle East and North Africa and Europe. Second, to promote awareness of the fact that the developments of the Mediterranean area and Europe are inseparable. The Mediterranean Programme will provide post-doctoral and doctoral education and conduct high-level innovative scientific research.

The Mediterranean Programme has received generous financial support for Socio-Political Studies from three major institutions who have guaranteed their support for four years: ENI S.p.A, Ente Cassa di Risparmio di Firenze, and Mediocredito Centrale. The European Investment Bank, Compagnia di San Paolo and Monte dei Paschi di Siena have offered generous financial support for four years for studies in Political Economy which will be launched in Spring 2000. In addition, a number of grants and fellowships for nationals of the Southern and Eastern Mediterranean countries have been made available by the Italian Ministry of Foreign Affairs (for doctoral students) and the City of Florence (Giorgio La Pira Fellowship for post-doctoral fellows).

For further information:

Mediterranean Programme
Robert Schuman Centre for Advanced Studies
European University Institute
via dei Roccettini, 9
50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy
Fax: + 39 055 4685 770
<http://www.iue.it/RSC/MED/>

Introduction: l'islam dans l'espace public européen

L'islam est désormais devenu un élément *interne*, indigène pourrait-on dire, du paysage socio-religieux européen, et cela bien qu'il soit encore perçu dans la majorité des cas, dans l'imaginaire médiatique comme dans le débat politique voire dans la réflexion scientifique, comme un élément *autre*, allogène, importé, plus ou moins de passage¹. En conséquence, dans l'inconscient collectif, l'islam demeure perçu comme transitoire.

La situation est bien différente: l'islam est venu pour rester en Europe. Comme l'étranger dont nous parlait déjà Simmel (1908), il n'est pas celui qui vient et s'en va, mais celui qui vient et restera. D'ailleurs, les deuxièmes, troisièmes, et désormais dans certains cas quatrièmes générations de musulmans vivant en Europe nous démontrent, avec toute la force et le caractère concret du fait social 'dur', véritable 'chose' dans le sens durkheimien du terme, et comme telle incontournable, que l'islam, même s'il *semble* souvent externe, pas encore inséré, avec des éléments culturels ou religieux 'autres', s'est au contraire enraciné. Loin d'être un nomade de passage, il s'est très bien adapté à cette réalité nouvelle, se sédentarisant tranquillement dans cette Europe qui peine à s'accepter *aussi* musulmane, et même à se rendre compte qu'elle l'est (Allievi 1996a).

Si la réalité est celle-ci, on est loin d'en évaluer les conséquences. Les musulmans eux-mêmes, en particulier leur leadership, leurs représentants plus ou moins autoproclamés, encore trop souvent liés aux pays d'origine, ont du mal à appréhender vraiment les défis et les opportunités liés à cette situation imprévue quoique largement prévisible. Les plus jeunes, davantage concernés par les processus de changement liés à cette situation, la vivent plus qu'ils ne la pensent et la re-présentent. Les acteurs sociaux vraiment conscients de leur situation sont encore très peu nombreux et trop peu observés. Dans la représentation aussi bien médiatique que scientifique de l'objet social 'islam', ils sont certainement sous-estimés voire complètement négligés, en faveur d'autres types de représentation et d'imaginaire sur l'islam et les musulmans.

Le monde scientifique - les observateurs professionnels de l'islam (sociologues, anthropologues, politologues, orientalistes), mais aussi les journalistes plus ou moins spécialisés, les acteurs sociaux expression de l'associationnisme lié à l'immigration ou acteurs du dialogue interreligieux - a lui-même ses problèmes de compréhension du phénomène. La distinction est encore difficile à poser entre un islam pour ainsi dire 'en soi' et 'théorique' (théologie), un islam conçu comme modèle (social, politique, religieux) appliqué et articulé de multiples façons, très différentes entre elles, dans le

monde musulman et l'islam en Europe, qui se trouve dans une situation complètement différente de celle des pays dits d'origine (de quelle origine parler lorsqu'il s'agit des deuxièmes générations nées en Europe?), mais aussi radicalement nouvelle par rapport à la réalité inscrite comme référence dans l'histoire de l'islam : une minorité, dans un contexte largement sécularisé, et qui est dominée, éventuellement, par des religions autres que l'islam. Cette situation de l'islam d'Europe, ni l'islam des pays d'origine ni l'islam 'intemporel' ne la préoyaient.

Rien d'étonnant alors que mêmes les outils théoriques soient mobilisés de façon confuse, confondant les différents niveaux d'interprétation, et freinant ainsi la compréhension des dynamiques en cours dans le 'monde musulman d'Europe', ce que nous pourrions appeler la partie européenne de la *umma*.

Quelques éléments de l'arrière-plan: sécularisation, privatisation, pluralisation

L'actuel 'moment religieux' d'Occident, selon l'expression de G. Simmel (1989, 181), est caractérisé par d'importantes modifications structurelles concernant le rôle de la religion dans les sociétés dites développées. Les plus importantes d'entre elles sont celles liées aux processus concomitants de la sécularisation, de la séparation de la sphère religieuse des autres sphères sociales, de la privatisation de l'expérience religieuse, de la pluralisation progressive, avec une disparition contextuelle et substantielle des monopoles religieux (ou du moins une diminution significative de leur pouvoir et de leur prise sur le social, même quand leur rôle institutionnel demeure important), d'une urbanisation progressive des cultures et des modes de vie, y compris pour ceux qui ne vivent pas en métropole, grâce aux médias et aux phénomènes de modes.

Nous voudrions ici souligner en particulier l'interconnexion des trois phénomènes sécularisation, privatisation et pluralisation, et leur rôle pré-conditionnant des changements dans le monde musulman européen.

Nous ne résumerons pas l'énorme controverse sur le concept de sécularisation. Il nous semble toutefois opportun d'en évoquer certains éléments constituant la toile de fond, le panorama social, dans lequel s'insère en particulier le phénomène de la conversion.

Un des représentants les plus radicaux de la théorie de la sécularisation la définit simplement comme "le processus par le biais duquel la pensée, la

pratique et les institutions religieuses perdent tout sens social" (Wilson 1966, xiv). Il considère aussi la sécularisation comme un phénomène omniprésent, irréversible, qui concerne la société dans son ensemble et ne se limite pas aux aspects religieux: "la sécularisation n'indique pas seulement un changement qui advient *dans* la société, mais aussi un changement *de* la société" (Wilson 1982, 177).

Des voix plus prudentes n'ont pas manqué de reprocher à cette lecture un excès de prétention apodictique ainsi que son caractère masqué et pseudo-scientifique de 'démonstration', de pré-compréhension idéologique de la réalité sociale. Beckford (1989, 136) avance que c'est la nature même de la société séculaire que de générer ce qu'il nomme "la renaissance paradoxale de la religion". Bell (1977, 426), en polémique directe avec Wilson à qui il attribue une lecture minimisante et portée à des conséquences trop extrêmes de la théorie wébérienne de la 'cage d'acier', relève que "si le terme *sécularisation* est trouble à ce point, c'est justement parce qu'il mélange deux genres de phénomènes complètement distincts, à savoir le phénomène social et le phénomène culturel, et deux processus très divers, incohérents l'un par rapport à l'autre".

Dans le cadre de la présente étude, il est moins important de souligner que "la sécularisation se présente comme la conséquence du haut degré de différenciation atteint par la société moderne" (Luhmann 1982, 219), soit la sécularisation considérée comme *conséquence* d'un processus, que le fait qu'elle engendre à son tour une différenciation, devenant alors une *cause*. L'opportunité d'une telle mise en évidence est notamment liée au fait que le besoin d'une institution particulière représentant l'unité et la légitimité du système dans sa totalité ne se fait plus sentir dans la société industrielle, en raison du processus de différenciation. Comme l'avait déjà souligné Fenn, auquel Luhmann se réfère d'ailleurs explicitement, "la sécularisation n'écarte pas la religion de la société moderne; elle encourage un genre de religion qui ne possède aucune fonction importante pour la société *entière*" (Fenn 1972, 31). Ainsi, "la religion survit aujourd'hui en tant que sous-système fonctionnel d'une société fonctionnellement différenciée. Elle a gagné une autonomie reconnue au prix de la reconnaissance de l'autonomie des autres sous-systèmes" (Luhmann 1985, 14).

Le processus de privatisation qui accompagne la sécularisation (tout en étant intensifié par celle-ci), constitue l'autre pré-condition cruciale pour notre analyse. Il ne s'agit pas d'une nouveauté historique, puisque Durkheim soulignait déjà que le processus se trouve à l'origine même du christianisme, du moins dans les pays à dominante chrétienne. Dans son essai sur

L'individualisme et les intellectuels, de 1898 (cit. dans Bellah 1970, 260), il écrit: "C'est une singulière erreur que de présenter la moralité individualiste comme antagoniste de la morale chrétienne; elle est au contraire dérivée de celle-ci". Le christianisme aurait donc déplacé le centre de la vie morale de l'extérieur vers l'intérieur de l'individu. Le fait est que la moralité individuelle se serait ensuite développée de façon autonome et se serait libérée de la tutelle du christianisme, ne ressentant plus le besoin de son enveloppe symbolique.

Berger en a tiré des conclusions plus *in extenso* que d'autres auteurs: la sécularisation en elle-même naîtrait avec et grâce au christianisme et à son choix de séparer la sphère de César de celle de Dieu. Il est toutefois indubitable que le processus s'est remarquablement amplifié et a trouvé une force nouvelle avec celui de sécularisation qui rendrait aujourd'hui possible un *believing without belonging* (Davie 1990) replié sur lui-même et sur la vie privée. Cette évolution intervient malgré une présence religieuse pourtant persistante, qu'elle soit 'répandue', 'implicite' ou définitivement 'invisible', et malgré un degré d'institutionnalisation des religions dominantes qui, dans certains pays, est encore très fort, ce qui, dans certains cas, permet à d'autres auteurs de parler d'un *believing without believing* (Hervieu-Léger 1993).

Luhmann (1982, 227) signale aussi que "alors que l'incrédulité était jadis une affaire privée, c'est maintenant la foi qui le devient", désormais reléguée au cadre du temps libre, limitée et étouffée par d'autres priorités. L'auteur ne considère toutefois pas un tel processus de privatisation comme individuel ("la privatisation n'est pas une affaire privée"), mais au contraire comme une structure sociale (non pas un phénomène qui concerne la religion, mais un phénomène qui concerne la structure du système social, système qui influence à son tour la religion). Ce processus de privatisation devient lui aussi une pré-condition favorable à la conversion, dans le sens où il permet de se soustraire à de nombreuses formes de contrôle social de type religieux et de s'ouvrir à des possibilités différenciées de choix. Et plus en général ce processus ouvre le 'champ religieux' à des nouveaux comportements, de plus en plus individualisés, dans le domaine du religieux.

La troisième pré-condition est celle du pluralisme, ou mieux encore du polythéisme potentiel que la sécularisation et la privatisation offrent à l'individu (Maffesoli 1988 parle de 'polyculturalisme' et de 'polythéisme populaire'). La pluralisation des offres, des groupes, des 'mondes vitaux' – bref, des religions – au moins potentiellement à disposition (désormais on commence à parler de 'pluri-vers éthique') constitue la déclinaison concrète d'une sécularisation qui, autrement, ne pourrait consentir que le choix entre la foi et l'appartenance reconnue à la religion dans laquelle on est née, et son refus.

La pensée philosophique a synthétisé cette situation, sous une forme différente, à travers la célèbre formule de Lyotard (1979) à propos de la fin des "grands récits de la modernité", caractéristique de la post-modernité (ou de ce que Giddens 1990 préfère nommer *high modernity* ou *radicalized modernity*). Cette étape marque le passage des grandes vérités monopolistes aux vérités mineures et concurrentielles.

Sur le plan de la théorie sociologique, la pluralisation trouve son plus grand défenseur en la personne de Berger. Ce dernier l'a toujours considérée comme une sorte de phénomène jumeau de la sécularisation (Berger et Luckmann 1966), tout en étant en plus une caractéristique particulière de la modernité (Berger, Berger et Kellner 1973). Elle touche tant la sphère publique que privée, toutes deux pluralisées, et fait désormais partie, en tant que telle, du processus même de socialisation primaire, et donc de la formation du soi. La pluralisation (selon le nom que Berger (1992, 41) donne au phénomène général dont le pluralisme religieux n'est qu'une des nombreuses variantes) a pour effet de multiplier, en les rendant plus précaires, les 'structures de plausibilité', y compris les structures religieuses, qui deviennent un produit de l'activité humaine. Une des conséquences de ce processus est la possibilité de 'migration' entre les différents mondes religieux et leurs structures de plausibilité: "En d'autres termes, la 'conversion' (...) est en principe toujours possible" (Berger 1967, 92). Tout cela laisse entrevoir un monde très différent de celui dont nous avons hérité (Geertz 1999).

Certains insistent sur le fait que ce processus de pluralisation aurait entre autres pour conséquence une sorte de 'relativisme'. Un tel concept nous semble toutefois relever plus de la morale que de la sociologie, du jugement que de l'heuristique, du fait de son argumentation. La vision de Berger nous semble en cela plus sobre.

Il est vrai, toutefois, que les transformations objectives, de et dans la réalité sociale, induisent ou, du moins, sont accompagnées de transformations subjectives, de et dans des identités de moins en moins attribuées dès la naissance et immuables.

Nous assistons par exemple à une dé-dramatisation substantielle des choix religieux, du moins quant à leur perception de la part des sociétés qui les entourent, et quant aux conséquences qu'ils produisent sur ces dernières. Le changement de religion revêt de moins en moins le caractère de fait extraordinaire conséquence d'une rupture totale avec la vie et l'environnement social fréquenté précédemment. Cela ne signifie pas que la rupture, du point de vue du sujet qui se convertit, n'existe pas, qu'elle puisse être perçue et vécue comme

telle, parfois intensément ou même dramatiquement. Mais sur le plan social, il n'y a plus de position de refus face à ce type de choix. Aucune inquisition ne peut par exemple empêcher un 'départ', ou un 'retour', comme dans les conversions à l'islam du passé (Bennassar 1989).

Nous reviendrons plus loin sur ce processus, en examinant le cas de l'islam en Europe.

Nouvelles dynamiques, nouveaux acteurs

La situation que nous avons essayé de décrire présente la précondition essentielle et la condition *sine qua non* d'un processus beaucoup plus large, qui concerne toute la société et toutes les sociétés européennes², à savoir un mouvement de pluralisation progressive dans tous les domaines, déjà longuement observé par les sciences sociales, mais dont l'émergence se voit de plus en plus expliquée par des facteurs culturels et religieux qui avaient été volontiers et explicitement mis entre parenthèses dans les dernières décennies, en faveur d'explications plus 'sécularisées' et 'sécularisantes'.

Les théories qui occupent aujourd'hui le devant de la scène ne sont pas le fruit du hasard. On pense, en sciences politique, à la position controversée de S. Huntington (1996) sur le *clash of civilizations*, argumentation fondée sur un présupposé d'ordre culturel et religieux; viennent ensuite, pour la sociologie, la philosophie ou les sciences juridiques, les réflexions sur le multiculturalisme (Taylor, Walzer, pour ne citer que les références parmi les plus débattues) et ses conséquences, y compris l'émergence du débat sur le communitarisme dont les origines disciplinaires sont aussi anciennes qu'oubliées (Tönnies) et sur le néo-communitarisme (Etzioni, Walzer de nouveau, Selznick, MacIntyre, Barber). Les théories ont changé, en même temps qu'elles se sont trouvées changées par une situation en devenir et des conditions données qui voient de plus en plus les acteurs sociaux organisés jouer un rôle toujours grandissant, les deux processus se renforçant l'un l'autre.

Un autre courant théorique tente quant à lui de proposer des concepts plus raffinés comme celui de 'champ religieux' de P. Bourdieu ou de 'structure de plausibilité' de P. Berger, et débouche sur des problématiques inédites.

Dans cette mouvance plus générale, que nous n'avons pas ici la possibilité de développer, se situe la question du rôle des communautés musulmanes en Europe. Il s'agit en effet d'une illustration importante de cette tendance, et probablement, en Europe, de la plus importante, bien que négligée

par la littérature multiculturaliste et communautariste le plus souvent d'inspiration nord-américaine.

La présence des communautés musulmanes en Europe touche en effet un vaste ensemble de questions. Les questions de superposition et de limites entre sphère religieuse et politique, du rôle et du statut de la femme, de la famille, de la question du statut personnel et d'autres problèmes juridiques sont parmi les plus travaillées : questions de droit international privé posées par les mariages et les divorces 'mixtes', hypothèses d'introduction ou de réintroduction plus ou moins subreptice des catégories religieuses dans le juridique, et d'autres encore, liées à la pluralisation religieuse dans l'espace public. D'autres sont pourtant moins observées, comme le phénomène de transnationalisation qui ne s'avère pas seulement économique, comme le laisse entendre la plupart des analyses sur les économies bi-nationales et trans-nationales des immigrés, mais également politique et religieux, aspect que la dimension diasporique de l'islam produisant une sorte de 'néo-umma' illustre pertinemment. Les nouvelles formes de communication et d'utilisation des media et les nouveaux réseaux, y compris religieux, qu'elles produisent, la production de discours religieux de la part de cette population et de ces nouveaux représentants, de ses intellectuels, les différences avec les discours traditionnels (Dassetto 1999), les changements dans la représentation et l'expérience du religieux parmi les musulmans d'Europe sont d'autres angles d'observation de la réalité "islam d'Europe" qui demeurent trop peu étudiées. On peut y ajouter la question, autant politique (au double sens de *politics* que les *policies*) que sociale et urbanistique, de la présence de symboles religieux dans l'espace public de la ville, pour ne pas parler de leur présence dans les établissements publics (cf. la question du voile dans les écoles françaises) et dans le secteur privé (les salles de prière dans les usines), de la perception de ces nouvelles communautés par les médias, dans le discours quotidien, dans le débat politique, les changements en cours que nous pourrions appeler des formes d'eupéanisation de l'islam à travers l'intégration (scolaire entre autres), l'intériorisation de certaines habitudes et valeurs, notamment dans le passage de la première à la deuxième génération, mais aussi *via* d'autres formes d'interrelations et de rencontres, des mariages mixtes aux conversions, jusqu'aux effets que tout cela induit dans les pays d'origines, dans l'islam 'majoritaire'.

L'islam en Europe et ses évolutions

Parmi toutes ces questions, il nous semble important de souligner les transformations de l'islam-acteur social'. Objet d'étude trop donné pour escompté, les musulmans sont trop souvent encore placés sous le regard très

partiel de la sociologie des migrations (musulmans = immigrés), comme s'il ne s'agissait là que de leur seule fonction.

Or, le passage de la première génération d'immigrés à la deuxième/troisième génération issue de l'immigration, et enfin la présence d'un nombre croissant d'Européens de souche se convertissant à l'islam, permettent d'observer de nouvelles dynamiques au sein des processus d'intégration de populations que l'on peut globalement qualifier d'«euro-musulmanes».

Un aspect important et trop peu étudié de l'intégration de ces populations concerne entre autres les transformations internes à ce groupe, ainsi que les actuels ajustements dans l'interrelation avec les sociétés d'accueil. Il nous semble important de mettre en valeur un de ces aspects, celui des enjeux liés aux efforts de construction et de définition de ce qu'on peut provisoirement appeler une «culture euro-islamique». Par ce label, nous entendons une culture et une pratique sociale religieusement orientées (musulmanes) prenant en compte, implicitement ou explicitement, la dimension géo-culturelle européenne: une géo-religion en quelque sorte.

Cette culture, fondée sur les réseaux associatifs et la production intellectuelle d'un nouveau leadership culturel et religieux, implique de nouveaux acteurs sociaux. Ceux-ci ne sont plus seulement des intellectuels «importés», porteurs de références notamment liées aux pays d'origine, mais de plus en plus des «autochtones», dont les attaches et identités culturelles propres sont issues du lieu même de leur naissance et/ou de résidence. Il en est ainsi, en Europe, des deuxième/troisième générations de l'immigration et des convertis. Ces derniers constituent un groupe peu pris en considération tant aux plans scientifique que politique et culturel, bien que jouant un rôle extrêmement important dans différents pays, dans certaines instances de représentation des musulmans, et plus en général dans la production d'une culture musulmane issue de l'espace européen.

C'est en fait la question de la reformulation d'un islam post-migratoire qui se pose. Dans un certain sens, la première génération n'avait pas été confrontée à ce type de problème. Encore détentrice des coutumes, de la langue, de la référence aux pays d'origine et naturellement de la religion, elle avait pu tout simplement maintenir la référence à l'islam sans autre recours qu'elle-même. La deuxième génération, tout comme les convertis, doivent beaucoup plus justifier de cette référence, d'une part vis-à-vis de leurs aînés (motivations différentes d'adhésion), d'autre part vis-à-vis du contexte social. L'opération s'avère d'autant plus difficile que ce contexte n'est pas pour le moment particulièrement favorable à l'islam, tant pour des raisons qui plongent leurs

racines dans l'histoire de longue durée des relations de l'Europe/chrétienté avec l'islam/arabité, que pour des raisons géopolitiques et sociales plus contemporaines (immigration, fondamentalisme).

La question des convertis

Le rôle des convertis semble pouvoir être un enjeu important dans la configuration de cet islam européen, et ce à plusieurs titres. En effet, s'ils représentent des intermédiaires sociaux fondamentaux, ils n'en sont pas moins les producteurs d'une culture islamique à vocation expressément européenne, et dans ce sens, ils réinterprètent d'une part l'articulation islam/Europe, de l'autre le lien avec les centres traditionnels de l'islam, c'est-à-dire souvent les pays de provenance des immigrés. Dans différents pays et à des degrés variés, ils remplissent un rôle important d'intermédiaires entre la réalité sociale, la structure institutionnelle et certaines organisations d'immigrés musulmans. Cette fonction de traducteur intervient à tous les niveaux, à commencer par la langue, et elle va dans certains cas de paire avec la diffusion de la culture islamique, la définition de son statut et même la représentation officielle de l'islam. Enfin, Européens devenus musulmans, dont le pays d'origine est celui où ils sont nés, les convertis sont plus spécifiquement sensibles à leur emplacement et à une spécificité culturelle imprégnée de culture européenne. Il n'existe pour eux aucun 'ailleurs' duquel se réclamer, sauf à le faire dans un registre mythique ou idéologique. Dans la rencontre avec l'islam des immigrés qui a souvent été, sinon le déclencheur, du moins le médiateur de leur choix religieux, ils apportent leurs capitaux culturels. Ils jouent donc déjà un rôle clé, qui pourrait devenir encore plus conséquent, dans la production intellectuelle et dans les stratégies culturelles de cette nouvelle 'islamité' européenne. Ils deviennent en effet des entrepreneurs culturels et associatifs qui jouent leur rôle envers et avec les musulmans 'd'origine', dans les structures associatives, les revues, les instances de participation et de représentation. Dans ce sens ils sont à l'origine d'une création ou d'une ré-interprétation d'une culture spécifique, à la fois traditionnelle et novatrice, entre héritage islamique 'd'origine' - notamment arabe- et post-modernité occidentale (Allievi 1998).

Si leur rôle, comme nous l'avons décrit, s'avère important, leur présence dans le monde associatif musulman ne l'est pas moins. En pourcentage, ce rôle est de fait beaucoup plus grand que ne le laisse penser leur nombre, le poids et le prestige étant différents selon le pays. Un panorama de leur présence le démontre aisément.

En Italie on trouve les noms de nombreux convertis dans les instances de représentation nationale (dans l'Union des Communautés et des Organisations Islamiques en Italie, entre autres, Hamza Piccardo et Ali Schutz; puis de Ammar De Martino pour les chiites, Abdulhadi Palazzi pour l'Association des Musulmans en Italie). Plusieurs sont les représentants de certains Centres Islamiques; de Milan à Naples en passant par Rome et beaucoup d'autres villes d'Italie, le converti est souvent le 'visage public', celui qui se met par exemple en rapport avec les médias, toutefois l'*amir* est beaucoup plus rarement un converti. Quelques confréries (*turuq*) ont des chefs spirituels (*shuyukh*) dont les noms - Pallavicini, Urizzi, Grassi- attestent la conversion (Allievi et Dassetto 1993; Allievi 1996b). En Italie leur présence est particulièrement visible à plusieurs niveaux. Les traductions du Coran distribuées dans les mosquées sont par exemple l'oeuvre de convertis; toutes les revues islamiques parues jusqu'à présent en italien sont fondées et dirigées par des convertis (par exemple *Jihad*, *Comunità islamica*, *La voce della nazione islamica*, *Il musulmano* –aujourd'hui toutes suspendues-, *Il messaggero dell'islam*, *Il Puro Islam*, mais aussi les revues de quelques *tariqat*, comme 'Ayn al-hayat, revue de la *Naqshbandiyya*). Les maisons d'éditions islamiques ou pro-islamiques sont également la propriété de convertis. Les traducteurs de beaucoup de livres sur des sujets liés à la religion, les producteurs de vidéos islamiques conçues en Italie, et, presque toujours, les porte-parole et les responsables des activités de relations publiques d'organisations nationales et de centres islamiques d'importance locale, les leaders de nombreux lieux associatifs musulmans, sont des convertis. Enfin, quelques autres sont présents dans les universités, dans des disciplines liées à l'orientalisme et aux études arabes.

En Belgique trois convertis - Jean Yahya Michot, président du Conseil Supérieur des Musulmans de Belgique, Yacine Beyens, ancien président de l'Exécutif des Musulmans de Belgique, Omar Luc van den Broeck, en charge de la formation et des conversions auprès du Centre Islamique et Culturel de Bruxelles -, s'autodéfinissant comme 'la sainte trinité', occupaient jusque très récemment des places d'importance dans les organisations représentatives des musulmans de Belgique et au Centre Islamique de Bruxelles. Non activiste, mais bien plus connu du grand public, le chorégraphe Maurice Béjart.

En France, plusieurs noms peuvent être cités. Daniel-Youssouf Leclercq fut le principal animateur de la Fédération Nationale des Musulmans de France, organisation islamique concurrente de la Mosquée de Paris comme prétendant au rôle de représentant de l'islam français. Lors de ses premières élections internes, cinq français de souche figuraient parmi les huit premiers élus. Avec d'autres convertis, Daniel-Youssouf Leclercq s'est depuis séparé de la Fédération. Jacques-Yacoub Roty, converti d'inspiration 'guénonienne', fils de

français convertis au début du siècle, appartient à la 'deuxième génération'. Il fut le premier président de cette même association après avoir occupé le poste de responsable du 'service des conversions' de la mosquée de Paris et avoir présidé l'association 'Vivre l'islam'. Yves-Ayyoub Lesseur, animateur de la librairie islamique *Al-Najah* et ancien combattant du *jihad* en Afghanistan, est un autre des convertis de la scène française. Catherine-Latifa Thorez, nièce du dirigeant communiste Maurice Thorez, est une des femmes françaises converties (Kepel 1987). Leur présence est plus visible encore dans le monde de la culture, notamment parmi les orientalistes, Vincent Monteil, Eva de Vitray-Meyerovitch, ou encore Michel Chodkiewicz, longuement directeur des Editions du Seuil et spécialiste de la pensée d'Ibn Arabi, Maurice Bucaille véritable *star* des librairies islamiques et pas seulement européennes, auteur de *La Bible, le Coran et la science*, dont la conversion est controversée, Roger Raja Garaudy étant le plus célèbre d'entre eux, du moins parmi les musulmans et dans le monde arabe, et surtout depuis la publication de son livre sur Israël. En remontant dans l'histoire, on trouve le très cité René Guénon, présent dans plusieurs itinéraires de conversion, le peintre Etienne Dinet au début du siècle, ou encore le célèbre docteur Grenier, premier musulman à entrer au Parlement en 1896, comme député de Pontarlier.

Dans l'islam ibérique on peut citer le cas, autrefois très influent, des *Murabitun*, confrérie-secte à travers laquelle sont passés d'une manière ou d'une autre et pour des périodes plus ou moins longues beaucoup d'Espagnols convertis à l'islam. Un autre exemple est le groupe d'inspiration plus ouvert et 'libéral' réuni autour de la revue *Verde Islam* publié depuis 1995. Parmi les associations qui ont une direction composée majoritairement de convertis, on peut citer la *Yama'a Islamica al-Andalus* (née d'un groupe militant déjà à l'origine du politique *Frente para la Liberación de Andalucía*) et ses dérivées (*Liberación Andaluza* et le *Frente Andaluz de Liberación*), auxquelles on peut ajouter la *Comunidad Islámica de Sevilla - Umma*, la *Asociación Musulmana de Córdoba* et les *Murabitun* que nous avons déjà évoqués (Valencia 1995). La *Comunidad Musulmana de España*, fondée en 1979, est elle-aussi dirigée par un converti, Alvaro Machordom Comins. Plus important encore, parmi les représentants de la *Comisión Islámica de España*, l'organisme qui a signé l'*Acuerdo* avec l'état espagnol, de nouveau un organisme unitaire composé de la *Federación de Entidades Religiosas Islámicas* et de la *Unión de Comunidades Islámicas*, on trouve les noms de Francisco Escudero Bedate, Jadicha Candela Castillo et José Miguel Coca pour la *Federación* (3 sur 4 des signataires de l'*Acuerdo*) et de José Luis Jerez Riesco pour la *Unión* (1 sur 4) (López García et del Olmo Vicén 1995).

En Grande-Bretagne, Daoud Owen est président de l'*Association for British Muslims*, créée à Londres en 1974. Daoud Pidcock est président de l'*Islamic Party of Britain* dont le secrétaire général et divers porte-voix sont également convertis. Ian Dallas, plus connu comme *shaykh* Abdul Qader al-Murabit, fondateur de la confrérie-secte des *Murabitun*, est passé de l'Ecosse à l'Espagne et réside aujourd'hui aux Etats-Unis. Cas plus curieux que significatif, l'*Islamic council for the defence of Europe*, dirigé par le converti Tahir de la Nive, est une association de convertis militants, militaires et militaristes éditant depuis 1992 la revue trimestrielle de 'polémologie islamique' *Centurio*, consacrée à la récupération des traditions patriotiques, militaristes et islamiques européennes. Son manifeste, publié dans le premier numéro, se termine par un surprenant "Vive l'Europe! Vive ses Forces Armées! Allahu Akbar!". A la recherche des biographies de généraux et d'officiers devenus musulmans, ce groupement n'hésite pas à parler de Napoléon comme du converti "Aly Napoléon, Empereur des Français". Enfin, difficile d'ignorer le nom de Yusuf Islam, ex-chanteur *pop* Cat Stevens, probablement le converti le plus connu de l'islam européen, dont il est en quelque sorte le drapeau. Son rôle est plus particulièrement important dans le secteur de l'éducation islamique, ayant promu la *Islamia Primary School*.

La Grande-Bretagne présente du reste une tradition relativement ancienne de conversions, que l'on peut faire remonter à la fin du siècle passé lorsqu'un célèbre avocat de Liverpool, William H. Quilliam, devint musulman après un séjour au Maroc. Il fonda ensuite la mosquée de Liverpool dont il devint le *shaykh* Abdullah Quilliam), fit des prosélytes (à commencer par sa propre famille), fonda un *Muslim College*, dirigea la revue *The Crescent* de 1893 à 1908, et écrivit divers livres. Ces activités impressionnèrent jusqu'au sultan ottoman qui le nomma *Shaykh al-Islam* pour les îles britanniques en 1880 au cours d'une visite à Istanbul. La Grande-Bretagne nourrit par ailleurs une tradition de 'sympathie' pour l'islam, sentiment qui s'est développé à travers les activités de l'Empire et les entreprises coloniales, impliquant notamment les classes cultivées, en particulier les orientalistes (entre autres M. Pickthall, célèbre traducteur du Coran) et les aristocrates tels Lord Stanley of Alderley, oncle de Bertrand Russell, ou Lord Headley, converti en 1913, premier président de la *British Muslim Society* fondée en 1914 et éditeur du mensuel *Islamic Review* (Köse 1996).

En Allemagne, le cas de Berlin est très frappant. L'islam peut en effet se vanter d'y être présent depuis deux siècles: la première mosquée est un don de Frédéric II, et le cimetière islamique remonte à 1798. Au siècle dernier déjà, plusieurs cas de conversion ont été relevés: celui de Abd-ul-Hud Adolph Freiherr von Wrede, converti en 1834 lorsque, militaire, il séjourne en Orient,

celui de l'égyptologue Muhammed Brugsch Pascha, et d'autres encore dans l'après-guerre des années quarante : Imam Mohammed Aman Hobohm, ancien ambassadeur à Londres et aujourd'hui en Arabie Saoudite, considéré par les convertis comme le premier théologien musulman allemand, se convertit à cette période. Dans l'Allemagne contemporaine, Ahmad von Denffer préside le Centre Islamique de Munich et est le fondateur d'une école primaire islamique. Muhammad Selim Abdullah dirige l'*Islam-Archiv-Deutschland* et représente le Congrès Islamique Mondial de Karachi en Allemagne et aux Nations Unies. Tous deux sont auteurs de nombreux textes sur l'islam en Allemagne. Au-delà de ces noms, il convient également de signaler que parmi les presque 300 musulmans de la *Bundeswehr*, la majorité sont des convertis. La présence féminine est elle aussi active: Maryam Al-Zahra Frenzel-Hassan et Karimah Körting-Mahran, deux converties, ont fondé en 1993 la revue trimestrielle *Huda. Die Zeitschrift für Muslimischen Mädchen* (devenue en 1994 *Die Islamische Frauenzeitschrift*). Zaynab Birgit Horstmann a quant à elle ouvert à Berlin la boutique islamique *Jamila Design Berlin* tentant de conjuguer orthodoxie religieuse, beauté et fonctionnalité (Amiraux 2000).

Cette longue liste, par ailleurs très partielle, peut nous donner une première impression de la présence des convertis au sein du monde musulman européen. Au-delà de leurs noms et de leur nombre, il est évidemment important de revenir sur leurs rôles.

Une spécificité euro-islamique

Les convertis représentent, dans cette phase d'implantation musulmane en Europe, le groupe sur lequel reposent, plus que sur tout autre, les perspectives de construction et de représentation d'un islam qui est et se veut européen. Cette fonction est d'ailleurs une spécificité qu'ils revendiquent souvent avec véhémence face aux musulmans dits d'origine.

Il suffit pour se faire une idée d'observer le rôle des convertis, l'importance de leur production intellectuelle et enfin leur rapport avec les autres intellectuels et leaders associatifs, surtout ceux de la deuxième génération issue de l'immigration, devenus eux-aussi producteurs de normes pour l'ensemble de la communauté musulmane, immigrée ou non. C'est précisément sur cette articulation que s'énonce plus clairement le problème de la reformulation d'un islam post-migratoire que nous évoquions plus haut.

Il serait entre autres important de travailler sur la définition du contexte européen que donnent les convertis. L'Europe est-elle, pour reprendre la

dichotomie classique de l'exégèse islamique, un *dar al-islam* (maison de l'islam) ou un *dar al-harb* (maison de la guerre)? Comment conçoivent-ils la place de l'islam dans ce contexte, et, en particulier, sont-ils favorables au statut de minorité? Si oui, est-ce une minorité parmi d'autres ou une minorité qui se vouldra(it) à terme dominante (présence islamique lue en tant qu'avant-garde d'une future islamisation d'Europe)? Il est enfin important, dans la mesure où, dans le contexte européen l'islam se propose à des individus, et où la communauté n'est pas une donnée de fait, de déterminer quelles seront les modalités de la construction d'une communauté européenne musulmane. Comment sera-t-elle 'inventée'? Se pose là le problème de la redéfinition du concept d'identité communautaire: en Europe: on est musulman non parce qu'on est arabe, maghrébin, turc, mais plutôt parce qu'on ne l'est plus. Quelles sont les conséquences de cette variable sur la façon dont l'islam européen s'auto-définit? Quelles sont-elles pour les Etats européens qui, dans leurs gestions politiques de l'islam, au niveau local comme dans les stratégies globales, sont loin d'en avoir conscience?

On peut donc envisager les convertis, d'un côté comme le produit de la rencontre de l'Europe et de l'islam (au sens 'culturel' et en relation avec l'enjeu de la nationalité dont les musulmans européens jouissent évidemment dans leurs pays respectifs, mais qu'ils doivent pouvoir légitimer islamiquement, tout en essayant de légitimer l'islam aux yeux de leur propre contexte), et d'un autre côté comme des médiateurs entre l'Europe et les communautés musulmanes immigrées: du point de vue de l'Europe, dans la mesure où ils peuvent constituer, pour les Etats, institutions et administrations nationales, des moyens d'accès aux communautés musulmanes et ainsi intervenir comme éléments de contact et d'intermédiation; du point de vue des musulmans, les convertis n'ayant pas de problèmes de nationalité et de citoyenneté, ils peuvent jouer un rôle de légitimation de l'islam et de 'normalisation' des enjeux autour de cette religion. En outre, n'étant pas soumis au risque de l'expulsion, les convertis sont à même d'assumer les charges de représentation dans les cas les plus exposés à ce type de sanction. Les convertis peuvent par ailleurs influencer sur l'effet produit sur l'islam du 'centre', en particulier en mettant en question les actuels équilibres centre/périphérie à l'intérieur de l'*umma* islamique, et, pour des raisons sociales, culturelles et économiques, en faisant de la périphérie européenne un nouveau centre par l'effet du glissement significatif des frontières culturelles. De fait, l'Europe semble devenir aussi un enjeu de plus en plus important de la géopolitique musulmane.

Comme nous l'avons illustré plus haut, les convertis jouent un rôle important de producteurs culturels et de leaders communautaires en relation - mais aussi dans un certain sens en concurrence - avec les nouveaux intellectuels

et leaders issus de l'immigration. Il serait intéressant de suivre parallèlement les évolutions et les résultats en termes de leadership, de capacité de représentation d'instances communes de cette concurrence.

Les musulmans vivent en effet dans une dimension européenne large, probablement différente de celle des Quinze, allant de l'Atlantique à l'Oural. En dépit de liens avec les pays d'origine, très forts dans certains cas, ils ont une référence culturelle à l'Europe - au moins en partie - *non* pensée en termes de nation. La dispersion familiale à l'intérieur du cadre européen en est un exemple, et les organisations transnationales (confréries, associations islamiques internationales) semblent en être un indice. Une analyse plus précise de leur réflexion sur ce problème, leurs discours sur ce que l'on pourrait définir comme la partie européenne de l'*umma* qui, sur le plan idéologique comme sur celui de l'organisation, demeure la référence transnationale et traditionnelle, est donc pertinente.

Quelle idée de l'Europe se font-ils? Quel état et quelle transnationalité envisagent-ils? Comment se fait le lien avec l'islam? Pensent-ils l'islam européen comme un islam périphérique ou davantage comme un nouveau centre? Se définissent-ils comme minorité, avec les conséquences que cela implique par rapport à la conception de l'islam comme *din wa dunya wa dawla* (dont une synthèse approximative pourrait être "religion, état, société"), ou plutôt comme l'avant-garde d'une future islamisation de l'Europe?

De la réponse à ces questions découlent des interprétations très différentes des velléités, et plus encore des stratégies et des politiques d'intégration, des convertis, et plus généralement des musulmans d'Europe. Peut-on, à partir des convertis, penser une Europe de l'islam, voire un islam européen?

Dans un certain sens la première génération d'immigrés n'a pas été confrontée à ce type de problème. Encore liée aux modes de vie, à la langue et aux pays d'origine, y compris pour et par la religion, elle a pu maintenir en toute simplicité la référence à l'islam sans l'enraciner ailleurs que dans le patrimoine culturel originaire.

La deuxième génération et les convertis doivent au contraire 'justifier' (avant tout à leurs propres yeux) leur référence à l'islam: a) par rapport à leurs prédécesseurs dans la mesure où leurs choix religieux sont différents de ceux de leurs pères (c'est le cas des convertis), ou parce que les motivations et le contexte varient (c'est le cas de la deuxième génération); b) par rapport au contexte social, pour lequel l'islam est encore dans certains cas l'ancien voire le

nouvel ennemi, ou, au mieux, est perçu avec indifférence; c) enfin, par rapport aux autres jeunes qui vivent des réalités religieuses différentes ou n'en vivent aucune. Il y a en somme une sorte d'"obligation de choix" plus forte, qui touche l'ensemble des sphères de la vie individuelle et collective, depuis les opinions religieuses jusqu'aux conséquences de la visibilisation de la religion dans l'espace public.

Les convertis sont probablement l'exemplification la plus évidente de ce processus. Il ne peut s'agir en effet dans leur cas que d'un choix. Leur islam est toujours une option à l'intérieur d'une phase plus ample de transformation. Dans ce sens, ce qui se passe parmi les convertis peut être considéré comme paradigmatique pour l'ensemble de la présence islamique en Europe, en particulier pour les descendants des immigrés musulmans.

Il s'agit d'ailleurs de processus plus profonds, qui touchent les modifications mêmes du concept d'identité induites par des changements de la société elle-même.

La découverte de l'individu dans l'islam européen

Un aspect particulièrement important de la situation sociale européenne est liée au fait que l'islam en Europe est le fait d'individus³. La communauté – mot qu'il faudrait d'ailleurs mieux articuler, et surtout utiliser au pluriel – n'est pas une donnée de fait, mais une réalité qu'il faut, éventuellement, construire, inventer, au sens propre du terme: un exemple de "construction sociale de la réalité", aujourd'hui visible et au *statu nascenti*.

Son présupposé est celui d'une adhésion individuelle et volontaire, en soi déjà une nouveauté. On pense ainsi aux *turuq*: en faire partie, dans les pays d'origine, est souvent un fait héréditaire (de clan, d'ethnie, social ou autre), devenu, dans les pays d'émigration, le fruit d'un choix individuel. Cela vaut aussi, en général, pour tous ceux qui, en Europe, se proclament musulmans.

Ceci pose un problème de redéfinition du concept d'identité communautaire, et plus généralement de dé-re-territorialisation et de dé-re-culturation, à laquelle la pensée musulmane doit encore faire face. En Europe, dès la deuxième génération, on n'est pas musulman parce qu'on est arabe, turc, persan ou autre, mais justement parce qu'on ne l'est plus. Quant aux convertis, ils n'ont jamais été autre chose qu'européens, et ils ne pourront devenir autre chose. On peut se convertir à l'islam, mais on ne peut pas devenir arabe, ou turc, ou pakistanais.

Les problèmes liés à l'individu et à la construction de la communauté nous semblent pour l'islam plus importants que ceux liés à la sécularisation, à laquelle il est pourtant fait référence plus souvent. Les deux processus sont d'ailleurs connectés, et, aux côtés de la privatisation et de la pluralisation du religieux, ils constituent les caractéristiques essentielles de l'actuel "moment religieux" de l'Occident. Mais, insister sur la construction de l'identité individuelle dans son rapport avec les communautés islamiques en tant que telles, nous permet de mieux cibler notre réflexion, en mettant l'attention sur le niveau "micro", social et relationnel, plutôt que sur le niveau "macro", structurel.

S'ouvre ici une problématique nouvelle pour l'étude et la compréhension des dynamiques en cours, dans les communautés musulmanes, *de facto* en nette rupture avec la plupart des interprétations courantes, mais aussi avec les discours dominants à l'intérieur même des populations musulmanes en Europe, sans parler de leur imaginaire politique de référence. Cette réflexion rompt aussi avec celle, quand elle existe, des gouvernements et des autorités locales autochtones, des décideurs publics, des autorités éducatives et religieuses, sur la façon d'aborder la "question islamique". Cette rupture se superpose alors à celle entre l'islam d'origine et l'islam transplanté, et dans un certain sens la souligne et la rend plus profonde.

Plusieurs facteurs entrent en jeu. La crise des communautés d'origine qui se décomposent, en particulier la moindre prégnance de la langue d'origine, l'endogamie tendant à se transformer en une "exogamie sélective", religieuse et non plus ethnique (Allievi, 1996a), ou en exogamie tout court, sont les premiers d'entre eux. Ce processus de 'néo-ethnicité' semble ouvrir des espaces intéressants de production culturelle et de visibilité, mais aussi de rôle social, aux convertis européens qui se mettent en relation avec les communautés immigrées.

Le deuxième facteur est l'absence d'autorités religieuses "légitimes" dans les pays d'accueil. Il y a sûrement des sujets qui s'autodéfinissent comme tels, mais ils se trouvent dans une situation plurielle et concurrentielle qui, pour cette raison même, met en question toute prétention de légitimité exclusive. Il ne suffit pas de revendiquer légitimité et représentativité, il faut aussi la gagner sur le terrain. Or le terrain de jeu met en présence plusieurs équipes. Les convertis sont l'une d'entre elles, organisés en entrepreneurs juridiques indépendants, variation sur le thème wébérien des entrepreneurs sociaux du sacré, plus ou moins écoutés, avec leurs propres réseaux de relation et de promotion réciproque. Ils sont caractérisés par leur dimension autodidacte et leur autonomie substantielle vis-à-vis des centres traditionnels de production de sens

et de norme. On peut envisager aussi l'interrelation entre l'élite des convertis et l'islam de la deuxième génération. C'est d'ailleurs la distinction même entre musulmans d'origine et convertis qui, avec la deuxième génération, perd de plus en plus de sens, et, sur le long terme, finit par n'avoir plus de signification, dans la mesure où l'islam devient pour tous un choix.

Le troisième facteur décisif pour l'impulsion donnée aux processus d'individualisation de l'islam est l'impossibilité de la coercition juridique, sociale, communautaire et coutumière. Il n'y a pas de loi islamique dominante et, étant donnée la condition minoritaire, il n'y a presque pas de référence possible à une jurisprudence islamique. Le cadre de référence est tout autre: laïc et pluraliste, même s'il l'est avec des ambiguïtés et des limites à l'endroit de l'islam. Les convertis ont au moins l'avantage de connaître de l'intérieur, pour l'avoir vécu et pour y avoir été éduqués, ce système, ses implications, ses contraintes, mais aussi ses opportunités. En outre, quand ils se présentent comme leaders associatifs, ils ont souvent un *background* culturel islamique égal, voire supérieur, à celui de leurs homologues de la deuxième génération, ce qui leur permet d'être au centre des dynamiques en cours, et en position idéale, grâce à ce "bi-positionnement" (Dassetto 1996), pour proposer et produire des alternatives à cet état de choses, pour remplir le vide que cela implique. En effet, la présence plus que proportionnelle des convertis dans les organismes représentatifs et dans les réseaux associatifs musulmans en Europe, avec des différences significatives d'un pays à l'autre, plus ou moins de visibilité, est là pour le démontrer.

Le quatrième et dernier facteur est plus une donnée implicite de certains comportements qu'un comportement mesurable. Il concerne le passage d'un islam à horizon de sens communautaire à un islam comme choix individuel, ce qui n'exclut pas éventuellement de "choisir la communauté". Pour les convertis il s'agit *toujours* d'un choix, et cela donne une signification différente à l'adoption de comportements extérieurs en apparence similaires. Ceci vaut pour les interdits alimentaires tout comme pour la pratique des obligations religieuses, des *arkan* (piliers) de l'islam. Et il est encore plus évident dans l'adoption de comportements visibles dans l'espace public, comme, pour n'en nommer qu'un plus visible que d'autres, le port du *hijab*. Pour une convertie, il signifie plus le témoignage d'une foi individuelle en des principes considérés comme universels, que l'adéquation à des comportements traditionnels (il n'y a pas de tradition, dans ce sens, pour les converties) et à un sens de l'appartenance communautaire.

Ce n'est plus l'obligation imposée par le contrôle social qui prime, lisible au sens de Luhmann, comme une modalité de réduction de l'incertitude souvent

visible aussi parmi les convertis, mais l'intériorisation du sens de la pratique en question, qui devient alors plus un témoignage de foi qu'une observance rituelle. En somme, elle diminue l'accent mis sur l'obligation juridique d'un comportement, argument qui finit par être tautologique et autoréférentiel et donc faible au vu de l'inexistence objective et sociale dans la situation minoritaire européenne d'une telle obligation. On insiste alors plus sur la signification intérieure, bien qu'objectivable et objectivée, mais qui pourrait autant être sublimée dans des formes différentes. On peut aussi rajouter sa fonction d'atténuation des peurs, bien plus efficace si le comportement est adopté par une convertie que par une musulmane d'origine, de la part de laquelle il est plus ou moins attendu. Comme le dit l'une de nos interviewées: "nous on est ici pour enlever la peur aux gens, car on peut répondre aux questions, aux curiosités". Et une autre, en référence à son port du voile en public, dans la rue, au cinéma: "mois, je suis un symbole en marche".

On peut considérer comme partie du même discours la diminution progressive d'accent mis sur la forme juridique, en faveur d'une spiritualité plus personnelle et intériorisée, qui a d'ailleurs produit le succès de l'islam mystique, du soufisme, parmi les convertis européens, sans doute à un niveau supérieur à ce qui se passe chez les immigrés et dans les pays musulmans.

Dans un certain sens, on pourrait parler de "soufisation" du discours islamique en général, et donc d'une sortie progressive de la réalité juridique traditionnelle du *fiqh*. En tout cas, ce processus est plus visible parmi les convertis, ne serait-ce que parce qu'une communauté d'origine capable d'exercer la fonction de contrôle social et de "gardienne de la tradition" n'existe pas. Certes, le contrôle exercé par la "communauté élective" islamique existe, et la proposition d'une tradition au moins en partie non liée à ses origines ethniques; mais cette tradition "pure", souvent évoquée par les convertis, est elle-même en construction, et inévitablement enracinée dans un contexte, comme celui de l'Europe actuelle, caractérisé, comme l'on a déjà dit, par le pluralisme, la privatisation et la sécularisation de la société, donc de la sphère du religieux.

Si l'on considère que beaucoup parmi les convertis ont une origine au moins sociologiquement chrétienne, on ne peut pas ignorer la similitude entre ce discours et celui de saint Paul sur la "circoncision du coeur", par opposition ou mieux par sublimation de la "circoncision du corps", qui constitue l'ouverture du christianisme et de l'initiale communauté judéo-chrétienne aux "païens". Quelque chose de l'appartenance originelle a-t-elle été mise dans la nouvelle situation? Ou plutôt assiste-t-on aujourd'hui à des processus communs, transversaux par rapport aux appartenances religieuses?

Les conséquences sur l'islam d'Europe

La problématique du nouveau rapport entre individu et communauté en contexte européen est loin d'avoir pleinement manifesté ses effets. Au contraire, elle n'en est qu'à son début. Il nous semble que les acteurs de ce processus sont loin d'en avoir perçu l'inévitable conséquence: se rendre compte et accepter qu'un choix personnel, individuel, est aussi, par définition, un choix toujours révocable. On peut être musulman d'origine, mais non pratiquant, puis devenir un musulman "*reborn*". Et, si cela reste la façade publique donc plus aisément observable, il peut aussi se passer, comme parmi les jeunes d'autres confessions religieuses, qu'après une période de pratique intense et même de "militantisme", on puisse se détacher temporairement ou définitivement de l'appartenance, dans un refus sans appel. Pour l'islam, cela signifie faire ses comptes avec une doctrine qui voit avec faveur l'entrée de l'extérieur, mais refuse d'accepter le chemin inverse, qualifié d'apostasie, condamné et stigmatisé, même si cette condamnation, en Europe, ne peut être sanctionnée juridiquement et l'est de moins en moins socialement. Cet état de fait conduit souvent à parler de l'islam comme d'une religion dans laquelle il est facile d'entrer, mais dont il est difficile de sortir. La coutume quasi universelle d'imposer le changement de nom au converti et l'imposition d'un nom arabe, bien qu'il ne s'agisse pas d'une *sunna*, ou de la circoncision, qui elle aussi n'est pas une obligation coranique, mais une tradition attestée, et plus encore, comme on le demande dans plusieurs pays, le fait de pouvoir reconnaître le changement de nom sur les documents d'identité, font selon nous partie de cette logique. Ce sont en effet autant de requêtes qui répondent à un désir du converti, mais qui, dans le même temps, peuvent être lues comme des tentatives, de la part de la communauté islamique et de ses leaders, de consolider et de rendre moins aisément franchissables les frontières identitaires "à rebours". Ces frontières sont, au contraire, mises en question dans leurs fondements et dans leurs justifications idéologiques. Pour en avoir une illustration teintée d'ironie, on sait que selon un fameux *hadith* volontiers repris dans les milieux islamiques, tout homme naît *muslim*, soumis, croyant, et que ce sont ses parents qui en font un chrétien, un juif ou un mazdéen. Le converti est précisément la preuve du contraire: bien qu'il soit né par exemple chrétien ou, pour suivre l'interprétation islamique, qu'il ait été "fait chrétien" par ses parents, il est devenu ou re-devenu musulman à l'âge adulte, et souvent contre la volonté de ses parents. Ce processus est rendu possible et relativement facile, en tout cas il est certainement beaucoup moins dramatique qu'aux temps des "chrétiens d'Allah" étudiés par B. et L. Bennassar (1989), avant tout grâce à la configuration du paysage social et religieux d'Occident, à la façon d'y vivre la religion.

Pour l'islam, et en première ligne pour l'islam européen qui, avec la problématique de l'individualisation et ses conséquences, se retrouve à faire plus dramatiquement les comptes, ces conséquences restent à être expérimentées. Nous sommes, pour ainsi dire, dans une phase "germinale". Pour l'élaboration intellectuelle de ces conséquences sur les musulmans en général, il faudra probablement attendre que le processus puisse aller plus loin. Toutefois il est déjà présent dans les itinéraires que les convertis ont suivis dans leur approche de l'islam, et dans la production d'un discours intellectuel qui en découle.

Encore sur les conversions: d'autres changements

Nous avons déjà souligné les conséquences de ce que nous avons décrit comme l'arrière-plan (sécularisation, privatisation, pluralisation) soit le niveau 'macro', sur les façons de croire i.e. le niveau 'micro'. Comme nous l'avons dit, on commence à observer de plus en plus, dans les dernières décennies, des phénomènes nouveaux, qui ne concernent pas seulement l'islam, bien au contraire.

Aux côtés de l'appartenance dite traditionnelle, on voit ainsi de plus en plus intervenir trois autres modèles ou modalités de croire. Il est utile d'ajouter qu'ils interviennent simultanément, aucun d'eux n'étant une explication exclusive, ce qui a été peut-être l'un des problèmes des théorisations sur la religion et la façon de croire, à savoir la tentation de trouver toujours *une* clé explicative et *une seule*. Ces modalités s'apparentent à celles décrites dans le modèle luckmanien du *pick and choose*, du 'supermarché' des biens religieux (Luckmann, 1963), mais aussi à celles de l'inclusion ou de la contamination cognitive, c'est-à-dire l'inclusion de l'un ou de plusieurs éléments d'une autre religion, éléments allogènes, dans sa propre religion, sans pour autant changer d'appartenance. Un exemple classique de ce phénomène est fourni par les chrétiens, de plus en plus nombreux selon plusieurs recherches, qui croient en la réincarnation (entre autres, Campiche, 1993). A cette série de modalités s'ajoutent de plus en plus fréquemment celle de la conversion, de la rupture biographique, du changement de religion. Les conversions ne sont donc qu'un élément de ce processus multiple en cours, à la fois conséquence et facteur de multiplication⁴.

Cette situation place l'islam européen, mélange complexe d'immigrés, d'autochtones devenus musulmans, de mariages mixtes, religion déjà sujette aux changements souvent spectaculaires liés au passage de la première à la deuxième génération *de facto* 'autochtonisée', dans une configuration à

plusieurs égards inédite pour l'islam et à la limite comparable à la situation mécquoise avant l'Hégire. L'islam se retrouve tout d'abord en situation minoritaire dans un contexte pluraliste et, du moins en principe, relativement indifférent au religieux ou officiellement laïcisé. A cela s'ajoute la conscience, à l'exception des velléités militantes de quelques groupuscules, que cette position de minorité ne changera pas, qu'on n'islamiser pas la société. Au fond, la majorité des musulmans en Europe ne le veut vraiment pas, ce problème n'étant pas à l'ordre du jour dans la conscience collective musulmane.

De ce point de vue, encore une fois, le cas des convertis peut être considéré comme paradigmatique des évolutions de l'islam européen dans sa globalité, en particulier à partir des deuxièmes et troisièmes générations, là où l'islam devient de moins en moins un héritage culturel importé de l'étranger (dont on oublie progressivement la langue et les coutumes), et de plus en plus un choix, une véritable construction identitaire qui ne perd pas sa pertinence à cause de cette naissance "artificielle", de cette "fécondation éthérologue", et se trouve même probablement encore plus durable et enracinée précisément suite à ce processus.

Les itinéraires de conversion et l'offre religieuse de l'islam

Qu'est-ce qui pousse ces 'convertibles' spécifiquement vers l'islam ? Outre les raisons subjectives, normalement liées aux antécédents de la conversion, du côté de la demande pourrait-on dire⁵, plusieurs facteurs jouent selon nous un rôle décisif et se situent plutôt du côté de l'offre. Nous nous limiterons ici à énumérer quelques éléments de l'offre de l'islam, parmi ceux que nous avons pu observer le plus souvent, et à renvoyer à notre recherche pour une analyse plus approfondie.

Il semble que l'islam soit en mesure d'offrir, pour reprendre la classification de Troeltsch, tant des éléments de la religion 'd'église' que des éléments de la religion 'de secte', ou encore des éléments de 'mysticisme'. La pluralité de contextes permet ainsi une pluralité d'issues, que l'on peut toutes définir comme islamiques, mais parfois relativement divergentes quant aux contenus et aux priorités. De la religion 'd'église', l'islam offre certainement le cadre dogmatique qui possède certaines particularités qui ont 'intéressé' de nombreux convertis (par exemple la simplicité et la rationalité proclamée: *tawhid* vs. trinité, Dieu transcendant vs. Fils incarné). De la religion 'de secte' et de la voie mystique, toutes deux plus favorables aux processus de conversion, l'islam offre par contre davantage d'éléments.

Avant tout, nous tenons à souligner le caractère relativement omni-englobant de l'islam, propriété qu'ont aussi d'autres religions, mais *pas* la majorité des sectes ou des *new religious movements*, à propos desquels on a le plus étudié les processus de conversion et on a le plus élaboré de théories explicatives (ce qui en explique en bonne partie, selon nous, l'unilatéralité et les faiblesses, si elles sont appliquées à d'autres contextes). En tant que système complexe, divers sujets à l'intérieur de l'islam sont en mesure de produire des offres spécifiques qui peuvent intéresser des publics différents. La plus évidente démonstration en est l'existence, à l'intérieur d'un islam fortement centré sur l'orthopraxie et peu enclin aux élans mystiques, d'un courant soufi qui joue un rôle important dans les conversions d'occidentaux à l'islam.

Dans notre recherche nous avons élaboré une typologie des parcours qui ont mené les convertis que nous avons rencontrés à l'islam, dans l'optique d'une description des *itinéraires* plutôt que d'une explication des *motivations*. En particulier, nous avons distingué (avec des sous-distinctions internes plus détaillées) les conversions relationnelles et les conversions rationnelles.

Les conversions relationnelles sont celles issues d'un ensemble d'occasions et de relations sociales qui produisent, induisent ou même forcent un choix, ou qui du moins déclenchent un processus décisionnel qui peut revêtir tant l'aspect faible de l'acceptation-soumission que celui plus fort de l'engagement. Elles peuvent être instrumentales (par exemple par mariage – en islam obligatoire pour l'homme qui veut épouser une femme musulmane: la conversion est en ce cas un moyen pour atteindre une fin spécifique) ou non instrumentales (impact avec une culture 'autre' à cause d'un voyage, de migration, de rencontres personnelles).

Les conversions rationnelles (que nous avons distinguées entre intellectuelles, politiques et mystiques) sont nettement individuelles et naissent par contre d'une recherche explicite d'un système de significations et de sens qui peut avoir une origine intellectuelle au sens large du terme (on pourrait dire 'froide'), répondre à une soif d'absolu plus proprement religieuse (mystico-spirituelle), ou réinterpréter d'un point de vue religieux un système de significations antérieur (normalement politique).

Les principaux pôles d'attraction de l'offre islamique peuvent être identifiés à notre avis en relisant les itinéraires de conversion à l'islam de notre enquête dans une perspective 'macro' et non plus 'micro'.

Les conversions relationnelles indiquent déjà certaines pistes de réflexion à propos de ce que nous avons défini comme les conversions par rencontre

d'une culture 'autre', différente de la sienne. Ce qui est attirant, c'est souvent, dans ce cas, la chaleur d'une culture partagée, le principe communautaire contre l'individualisme égoïste et dépersonnalisant considéré comme le principe fondateur de l'Occident, un sens de la vie et un comportement quotidien qui inclut, plutôt qu'il n'exclut, la dimension du sacré, l'importance du groupe et de la vie collective. L'islam s'y prête particulièrement dans la mesure où l'*umma*, la communauté islamique, renvoie à une 'communauté émotionnelle' à la fois ample et tangible.

Plus spécifiquement islamiques sont les conversions rationnelles, dans leur particularité d'offre, comme par exemple la voie intellectuelle, qui est celle que parcourent les intellectuels convertis à l'islam (par exemple les orientalistes). Qu'est-ce qui peut attirer dans l'islam étudié 'froidement' et rationnellement? Il suffit pour le savoir de suivre le récit de certains d'entre-eux.

Les raisons sont avant tout religieuses. La première est la recherche d'une foi claire, simple, compréhensible, rationalisable, loin des mystères complexes tels que les sacrements, la trinité, l'incarnation ou la rédemption. Il s'agit d'une foi qui n'attend pas une capitulation de la raison face à quelque chose qui serait plus grand qu'elle (les musulmans eux-mêmes considèrent explicitement cet aspect comme un des motifs de leur prétendu succès dans le Tiers-Monde, et avant tout en Afrique). L'islam, religion rationnelle, se propose en outre comme religion modérée, comme religion du juste milieu, loin des extrêmes (par exemple dans Cor. II, 143: "Ainsi vous constituons-nous communauté médiane"), donc facilement acceptable. L'islam, entre autres, ne sépare pas l'âme du corps, l'esprit de la chair, donnant un sens religieux aux deux, tandis que le christianisme, à tort ou à raison, est ressenti comme 'séparant'.

Pour parler encore des aspects intellectuels, théologiques en l'occurrence, le refus de l'incarnation, qui constituait selon beaucoup un obstacle à la compréhension et à l'acceptation du christianisme, rationalise pour ainsi dire le christianisme lui-même, en le rendant 'faux' dans ses fondements et donc en permettant un refus en rien traumatisant de celui-ci. Il faut en outre considérer l'aspect 'tranquillisant' souvent invoqué, qui dans l'islam ne se trouve pas dans le maître ou dans le gourou à qui l'on fait confiance, mais dans le Livre directement consultable pour tous: il ne reste qu'à chercher une réponse là où elle est déjà présente, dans le Livre.

Autre raison importante d'attraction, et autre spécificité de l'offre de l'islam: une foi sans clergé et sans intermédiaires, ce qui permet un accès direct et de ne pas avoir de comptes à rendre, donc de ne pas devoir reconnaître une

autorité supérieure qui ne soit pas Dieu lui-même; et en même temps la possibilité relativement 'facile' de pouvoir devenir responsable associatif ou autre, donc de faire partie d'une élite, d'un leadership (quelque fois, une sorte de clergé *de facto*).

Viennent ensuite les raisons sociales et politiques au sens large du terme. La première et principale de ces raisons semble être le fait que la conversion à l'islam permet d'entrer dans un rapport, qui n'est pas que symbolique, avec une communauté plus ample, l'*umma*, jouissant alors de possibilités significatives d'exploitation de ce nouveau marché. Il est important de noter à quel point cette interaction est importante rien que pour les communautés d'immigrés musulmans, et à quel point elle apporte au néo-converti un espace concret d'activités, comme en témoignent plusieurs recherches. L'islam offre une possibilité relativement large d'action et d'intervention, en mettant à disposition du converti un réseau relationnel et politique de dimensions potentiellement considérables, sans prétendre au renoncement à une vie mondaine (au sens littéral, c'est-à-dire dans le monde).

Intervient aussi le problème fondamental du choix politique en faveur des plus pauvres, du Tiers-Monde, des immigrés, dont la valeur est reconnue jusque dans leur identité religieuse.

L'islam offre également la possibilité de réinterpréter religieusement les options 'politiques' en faveur d'un ordre social sacralisé empreint d'une vision religieuse, d'une 'religiosisation', pour ainsi dire, de la lutte politique en termes de *jihad*, vision dont nous savons qu'elle est un aspect important des motivations des conversions politiquement caractérisées. L'islam, du reste, est loin d'être une *fuga mundi* et offre un champ d'action particulièrement intéressant pour les militants politiques dotés d'une sensibilité religieuse, à la différence du marché pourtant vaste des sectes, qui ont plus souvent tendance à se séparer du monde et sont donc destinées à l'insignifiance politique. L'islam permet au contraire d'associer ce dont nous avons parlé avec l'existence de *pouvoirs* qui se réclament de l'islam, bien que situés dans d'autres parties du monde, qui jouissent de centres économiques et financiers. L'islam offre en fin de compte d'amples possibilités de 'spiritualisation' de la politique, de restructuration des convictions politiques à l'intérieur du 'système islam', attrait idéaux pour les convertis provenant justement d'expériences politiques. Cette 'spiritualisation' sert à la limite d'alibi, mais constitue aussi un espoir religieux effectif, qu'accompagnent des intentions radicales sinon 'révolutionnaires'. Ceci, ainsi que l'insatisfaction existentielle mesurée dans d'autres types de conversions, explique peut-être pourquoi les convertis provenant d'un *background* explicitement politique sont issus des ailes 'extrêmes' et jamais du

'centre'. L'islam, plus globalement, est une religion de l'action, de l'action publique. Il offre donc un rôle, et en un certain sens un statut religieux, à l'action publique et dans l'espace public (contrairement à la majorité des sectes et à nombreuses versions de religions 'orientales' que nous connaissons en Occident). Cet aspect est plus généralement visible dans la priorité que donne l'islam à l'orthopraxie, aux lois, à la vie quotidienne, loin de toute emphase sur la contemplation ou sur l'amour.

A ceux qui ont plutôt une prédilection pour l'approche mystique, l'islam est en mesure d'offrir un panorama varié de possibilités, selon le degré de raffinement et d'engagement. Il y a la possibilité d'un rapport direct de type charismatique à l'intérieur du parcours initiatique, avec un maître. Ce choix initiatique ne présuppose ni une vie à proprement parler monacale (au contraire, la famille est presque une condition de ce choix et est fortement conseillée), ni un détachement des logiques les plus générales qui gouvernent l'islam, comme la possibilité de se réclamer de l'*umma*. Ces raisons constituent probablement l'explication du fait que cette voie mystique, minoritaire dans l'islam d'origine, est par contre 'surestimée' dans l'islam apprécié par les occidentaux, même s'ils ne sont pas convertis, comme en témoigne la diffusion de la littérature soufie en dehors du cercle à proprement parler islamique.

Outre les aspects auxquels nous avons fait allusion, nous pensons pouvoir souligner d'autres caractéristiques de l'offre islamique.

D'abord, il s'agit d'une identité qui vient 'du dehors', qui n'appartient pas à l'héritage occidental (ou du moins n'est pas perçue comme telle), et peut donc être considérée comme non compromise par celui-ci. Le fait qu'elle soit associée à la présence des immigrés, des étrangers (le fait d'avoir en définitive une identité étrangère) donne à sa présence un caractère concret que ne possèdent pas d'autres religions 'orientales'. En effet, souvent seuls certains exposants religieux et leaders charismatiques sont 'importés' de ces religions, sans que ne soit assurée la connexion avec une communauté réelle (et son soutien), les rendant donc plus 'cloisonnés' à l'intérieur d'une réalité qui se présente comme favorable à la pluralité, que vraiment enracinés et en mesure d'avoir une quelconque influence sur cette réalité même (beaucoup de ces religions, du reste, ne le désirent même pas).

Ensuite, il s'agit - consciemment dans la perception des convertis, mais peut-être inconsciemment dans la vie religieuse de beaucoup d'immigrés - d'un élément de persistance du facteur religieux à l'intérieur d'une société sécularisée. Il semble que pour beaucoup de convertis, la présence de l'islam en Europe soit vécue comme la revendication d'une identité 'forte' dans un

contexte perçu comme 'faible' (religieusement et moralement). En témoignent les références fréquentes à des dualismes tels que permanence-non permanence, durée-précarité, cohérence-incohérence, unicité-pluralité, homogénéité-hétérogénéité, les premiers caractérisant l'islam et les seconds les sociétés occidentales. L'islam, auquel est difficilement applicable le concept même de sécularisation, est alors conçu comme un outil de contestation, mais aussi comme un modèle alternatif de régulation sociale.

Conclusions

Du point de vue de l'observateur, peu importe que les motivations pour la conversion ou les éléments de l'offre islamique décrits et perçus par les convertis soient vrais ou fausses. Ce qui est important pour nous est que ces motivations et ces éléments sont *perçus* comme vrais. Tout cela offre un aperçu insolite sur d'autres problèmes plus généraux de la société, au-delà de la question de la conversion et de la présence de l'islam en Europe.

Le problème des conversions pourrait et devrait devenir une sorte de vérification de la théorisation en matière religieuse et, de manière plus générale, culturelle. En ce qui concerne les sociétés dites avancées, il semble en effet qu'aucune valeur explicative ne devrait être accordée aux théories concernant les fonctions et la signification sociale de la religion, mais aussi plus largement de toute autre agence de socialisation et idéologie légitimante, et de manière plus générale du pacte social lui-même, qui excluent la possibilité d'entrée 'allogène' et contextuellement de sortie de l'"indigène", avec tout ce que cela implique en termes de précarité, d'instabilité, de transition, de pluralité.

Les conversions pourraient alors devenir ce qu'avait été pour T.W. Adorno l'analyse de la rubrique astrologique du *Los Angeles Times*, à savoir une excuse, ou mieux: un point de vue, pour analyser et éclairer un problème bien plus large: "Nous voulons utiliser nos études sur l'astrologie comme clé d'accès aux potentialités sociales et psychologiques les plus courantes. En d'autres termes, nous voulons analyser l'astrologie pour trouver ce qu'elle indique comme 'symptôme' de certaines tendances de notre société" (Adorno 1975, 117).

D'une certaine manière, nous pourrions considérer les conversions tout comme on analyse les divorces par rapport à la famille: un fait digne d'attention en soi, mais aussi un indicateur des dynamiques et des tendances du couple, un élément de crise qui nous indique l'état de solidité réelle d'une institution sociale vécue implicitement comme persistante. On pourrait ainsi probablement

en dire autant des conversions par rapport aux religions, et aux théories sur la/les religion(s).

Stefano Allievi
Dipartimento di Sociologia
Università degli Studi di Padova

Notes

¹ Il est éventuellement perçu d'un côté comme un acteur social interne, mais de l'autre comme une identité culturelle et religieuse externe, et, plus que ça, enracinée quelque part à l'étranger (avec une origine différente selon le pays et le type d'immigration qui l'accueille) et liée à des réseaux internationaux basés ailleurs qu'en Europe.

² Nous insistons sur cette délimitation 'occidentale', adoptant ainsi une position polémique directe vis-à-vis des interprétations trop faciles arguant d'une universalisation de ces processus, réflexions très fréquentes dans une certaine sociologie, et souvent implicites dans le discours commun sur les religions, y compris lorsque ce discours se targue de prétentions scientifiques. Nous avons essayé de démontrer ailleurs la pertinence discutable de ce discours, par exemple, dans l'islam contemporain (Allievi 1999b). Nous partageons l'opinion prudente et circonspecte, à ce propos, de plusieurs observateurs attentifs du phénomène religieux, comme Berger qui note que "si l'on observe les mouvements de revitalisation religieuse à l'échelle mondiale, on constate que deux d'entre-eux sortent du lot. Le premier est le mouvement musulman, le second est le mouvement protestant évangélique" (Berger 1992, 37). L'islam en particulier, à cause de son évolution particulière dans son rapport avec la modernité, est une provocation radicale pour la thèse de la sécularisation. "In Islam, we see a pre-industrial faith, a founded, doctrinal, world religion in the proper sense, which, at any rate for the time being, totally and effectively defies the sécularisation thesis" (Gellner 1992, 18), cela dans une situation de compatibilité substantielle avec la modernité même, et avec les caractéristiques de la post-modernité la plus poussée (Ahmed, 1992). Remarquant le désappointement des défenseurs des théories les plus diffuses de la modernisation, certains ont souligné que "l'urbanisation, la diffusion de l'alphabétisme et l'expansion de l'instruction supérieure dans le monde islamique ont été accompagnés d'une *augmentation*, plutôt que d'une diminution, de l'intérêt religieux de la part de la majorité de la population" (Arjomand 1986, 160). L'auteur est donc porté à conclure que "la sécularisation de la culture doit être reconnue comme un facteur indépendant et distinct d'autres processus de mutation sociale et de modernisation, avec lesquels celui-ci a été associé dans l'expérience historique de l'Occident. L'association entre la sécularisation de la culture occidentale et le processus d'urbanisation, d'intégration nationale et de diffusion de l'alphabétisation, semblerait un résultat de la contingence historique plutôt que d'une nécessité intrinsèque" (*ibidem*, 187). Il est d'ailleurs intéressant de noter combien la thèse weberienne de la sécularisation comme nécessairement "induite" par la modernisation est considérée comme non confirmée dans l'islam, cela par les rares analystes qui se sont donnés la peine de comparer la pensée de Weber et ses rares écrits sur l'islam à la réalité sociale musulmane (Turner, 1974 et Carré, 1986). D'autres auteurs sont du reste arrivés à la conclusion que c'est l'Europe qui constitue une contre-tendance. Comme l'a fait remarquer encore P. Berger, "si l'on observe tout cela d'un point de vue global, mondial, il ressort que l'Europe est en train de s'éloigner du reste du monde: en termes de sécularisation, l'Europe représente en effet aujourd'hui la grande exception. L'Europe est une région extrêmement sécularisée, alors que le monde reste dans sa majorité non seulement religieux comme toujours, mais même plus religieux que jamais" (dans Jedlowski 1992, 29).

³ Pour une version plus détaillée de cette partie, Allievi 1999b.

⁴ Nous avons repris et développé ces considérations dans Allievi 1999a.

⁵ Normalement, et selon nous à tort (voir Allievi 1998 et 1999a), celles sur lesquelles insistent surtout les théories sociologiques tout comme, plus encore, les études psychologiques.

Références bibliographiques

Adorno, T.W. (1975) "The Stars Down to Earth: The 'Los Angeles Times' Astrology Column. A Study in Secondary Superstition", dans *Soziologische Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, trad. it. *Stelle su misura*, Torino, Einaudi, 1985.

Ahmed A.S. (1992) *Postmodernism and Islam*, London-New York, Routledge.

Allievi, S. (1996a) "Islam e occidente: lo specchio e l'immagine", dans Allievi, S. (ed.), *L'occidente di fronte all'islam*, Milano, Franco Angeli, pp. 11-48.

Allievi, S. (1996b) "Muslim organizations and Islam-State Relations: The Italian Case", dans Shadid W.A.R. et van Koningsveld, P.S. (eds.), *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kok Pharos, Kampen, pp. 182-201.

Allievi, S. (1998) *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.

Allievi, S. (1999a) "Pour une sociologie des conversions. Quand des européens deviennent musulmans", *Social Compass*, n.46 (3).

Allievi, S. (1999b) "Les conversions à l'islam. Redéfinition des frontières identitaires, entre individu et communauté", dans F.Dassetto (ed.), *Paroles d'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose .

Allievi, S. et Dassetto, F. (1993) *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro.

Amiriaux, V. (2000) *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne: Appartenances religieuses et modes d'intégration*, Paris, L'Harmattan (en cours de publication).

Arjomand, S.A. (1986) "Mutamenti sociali e movimenti di rivitalizzazione nell'islam contemporaneo", dans Beckford, J.A. (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage-Unesco, trad.it. *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1990.

Beckford, J.A. (1989) *Religion and Advanced Industrial Society*, London, trad. it. *Religione e società industriale avanzata*, Roma, Borla, 1991.

Bell, D. (1987) "The return of the sacred?", *British Journal of Sociology*, n.28, pp. 419-44.

Bennassar, B. et L. (1989) *Les chrétiens d'Allah*, Paris, Perrin.

Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, trad. it. *La sacra volta*, Milano, Sugarco, 1984.

Berger, P.L. (1992) *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, Free Press, trad. it. *Una gloria remota*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Berger, P.L. et Luckmann, T. (1966a) *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday and Co., trad. fr. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

Berger, P.L. et Luckmann, T. (1966b) "Secularization and Pluralism", *International Yearbook for the Sociology of Religion*, n. 47, II, pp. 73-86, trad. franc. "Aspects sociologiques du pluralisme", *Archives de Sociologie des Religions*, n. 23, 1967, pp. 117-27.

Berger, P.L., Berger, B. et Kellner, H. (1973) *The Homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin Books.

Bourdieu, P. (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, n.3, pp. 295-334.

Bruce, S. (1993) "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior", *Sociology of Religion*, n.54, pp. 193-205.

Campiche, R.J. (1993) "Individualisation du croire et recomposition de la religion", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.81, pp. 117-31.

Carré, O. (1986) "A propos de Weber et l'Islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.1, pp.139-52.

Dassetto, F. (1996) *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

Dassetto, F. (ed.) (1999) *Paroles d'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Davie, G. (1990) "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?", *Social Compass*, n.37, pp. 455-69.

Fenn, R.K. (1972) "Towards a new sociology of religion", dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, n. 1, 1972, pp. 16-32.

Geertz, C. (1999) *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, Il Mulino.

Gellner, E. (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*, London-New York, Routledge.

Giddens, A. (1990) *The consequences of modernity*, Cambridge, Polity Press.

Huntington, S.P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.

Jedlowski, P. (1992) "Il disagio di essere moderni. Intervista a Peter Berger", *Rassegna Italiana di Sociologia*, n.1, pp. 3-32.

Kepel, G. (1987) *Les banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil.

Köse, A. (1996) *Conversion to Islam. A Study of Native British Converts*, London, Kegan Paul.

López García, B. et del Olmo Vicén, N. (1995) "Islam e inmigración: el Islam en la formación des grupos étnicos en España", dans M. Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 257-76

Luckmann, T. (1963) *The invisible religion*, New York, Macmillan Co.

Luhmann, N. (1982) *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, trad. it. *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991.

Luhmann, N. (1985) "Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference", *Sociological Analysis*, n.46, pp. 5-20.

Lyotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit.

Maffesoli, M. (1988) *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Martin D. (1991) "The sécularisation issue: retrospect and prospect", *British Journal of Sociology*, n.42, pp. 465-73.

Simmel, G. (1908) *Soziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, trad.it. *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989.

Simmel, G. (1989) *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, trad.it. *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993.

Turner B.S. (1974) *Weber and Islam*, London, Routledge & Kegan Paul.

Valencia, R. (1995) "Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental", dans Abumalham, M. (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 175-188.

Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society*, London, Watts & Co.

Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.



EUI WORKING PAPERS

EUI Working Papers are published and distributed by the
European University Institute, Florence

Copies can be obtained free of charge
– depending on the availability of stocks – from:

The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy

Please use order form overleaf

Publications of the European University Institute

To The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI) - Italy
Fax: +39-055-4685 636
e-mail: publish@datacomm.iue.it
<http://www.iue.it>

From Name

Address

.....
.....
.....
.....

- ☐ Please send me a complete list of EUI Working Papers
☐ Please send me a complete list of EUI book publications
☐ Please send me the EUI brochure Academic Year 2000/2001

Please send me the following EUI Working Paper(s):

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Date

Signature



**Working Papers of the
Robert Schuman Centre for Advanced Studies**

Published since 1999

RSC No. 99/1

Giorgia GIOVANNETTI
EMU and the Mediterranean Area

RSC No. 99/2

Carol HARLOW
Citizen Access to Political Power in the
European Union

RSC No. 99/3

Francesca BIGNAMI
Accountability and Interest Group
Participation in Comitology

RSC No. 99/4

Mette ZØLNER
Re-Imagining the Nation

RSC No. 99/5

Walter MATTLI
Fora of International Commercial Dispute
Resolution for Private Parties

RSC No. 99/6

Christoph U. SCHMID
Ways Out of the Maquis Communautaire –
On Simplification and Consolidation and the
Need for a Restatement of European Primary
Law

RSC No. 99/7

Salvatore PITRUZZELLO
Political Business Cycles and Independent
Central Banks. German Governments and
the Bundesbank (1960-1989)

RSC No. 99/8

Veronika TACKE
Organisational Constructions of the BSE
Problem. A Systems Theoretical Case Study
on the Globalisation of Risk

RSC No. 99/9

Robert SPRINGBORG
Political Structural Adjustment in Egypt: A
Precondition for Rapid Economic Growth?

RSC No. 99/10

Rebecca Jean EMIGH/Eva FODOR/Iván
SZELENYI
The Racialization and Feminization of
Poverty During the Market Transition in the
Central and Southern Europe

RSC 99/11

John GOULD
Winners, Losers and the Institutional Effects
of Privatization in the Czech and Slovak
Republics

RSC 99/12

Heather GRABBE
A Partnership for Accession? The
Implications of EU Conditionality for the
Central and East European Applicants

RSC 99/13

Tibor PAPP
Who is In, Who is Out? Citizenship,
Nationhood, Democracy, and European
Integration in the Czech Republic and
Slovakia

RSC 99/14

Karin FIERKE/Antje WIENER
Constructing Institutional Interests: EU and
NATO Enlargement

RSC 99/15

Jarko FIDRMUC
The Political Economy of Restructuring of
East-West Trade: Economic Winners and
Losers in the CEECs and EU

RSC 99/16

Tanja A. BÖRZEL
Why there is No Southern Problem. On
Environmental Leaders and Laggards in the
European Union

RSC 99/17

Markus HAVERLAND
National Adaptation to European Integration:
The Importance of Institutional Veto Points

RSC 99/18

Sabrina TESOKA

The Differential Impact of Judicial Politics in the Field of Gender Equality. Three National Cases under Scrutiny

RSC 99/19

Martin MARCUSSEN

The Power of EMU-Ideas: Reforming Central Banks in Great Britain, France, and Sweden

RSC 99/20

Yannis PAPADOPOULOS

Gouvernance, coordination et légitimité dans les politiques publiques

RSC 99/21

Anne BAZIN

Germany and the Enlargement of the European Union to the Czech Republic

RSC 99/22

Mark THATCHER

The Europeanisation of Regulation. The Case of Telecommunications

RSC 99/23

Daniel C. THOMAS

Boomerangs and Superpowers: The "Helsinki Network" and Human Rights in U.S. Foreign Policy

RSC 99/24

Giuseppe BERTOLA

Labor Markets in the European Union

RSC 99/25

Grigori V. GOLOSOV/Edward PONARIN

Regional Bases of Party Politics: A Measure and Its Implications for the Study of Party System Consolidation in New Democracies

RSC 99/26

Fritz BREUSS/Andrea WEBER

Economic Policy Coordination in the EMU: Implications for the Stability and Growth Pact?

RSC 99/27

Thomas MAYER

The ECB's Policy: The View from the Market

RSC 99/28

Arnold J. HEIDENHEIMER

Political Parties and Political Corruption in Comparative Historical Perspective

RSC 99/29

Luís Manuel MACEDO PINTO DE SOUSA

Corruption and Parties in Portugal

RSC 99/30

Jean CARTIER-BRESSON

Corruption et partis politiques en France sous la V^e République: une première réflexion sur la relation entre les financements occultes et l'enrichissement

RSC 99/31

Giovanna ZINCONE

Citizenship: Between State and Society

RSC 99/32

Adrian FAVELL/Andrew GEDDES

European Integration, Immigration and the Nation State: Institutionalising Transnational Political Action?

RSC 99/33

Jonathan ZEITLIN

Americanization and Its Limits: Reworking US Technology and Management in Postwar Europe and Japan

RSC 99/34

Gerda FALKNER

Interest Groups in a Multi-level Polity: The Impact of European Integration on National Systems

RSC 99/35

David R. CAMERON

Unemployment in the New Europe: The Contours of the Problem

* * *

RSC 2000/1

Gunnar TRUMBULL

Contested Ideas of the Consumer: National Strategies of Product Market Regulation in France and Germany

RSC 2000/2

Jacques MÉLITZ/Frédéric ZUMER

Interregional and International Risk Sharing and Lessons for EMU

RSC 2000/3

David D. LAITIN

Culture and National Identity: "The East" and European Integration

RSC 2000/4

Bruno DE WITTE
Politics Versus Law in the EU's Approach
to Ethnic Minorities

RSC 2000/5

Imco BROUWER
US Civil-Society Assistance to the Arab
World - The Cases of Egypt and Palestine

RSC 2000/6

Rainer EISING/Nicolas JABKO
Moving Targets: Institutional Embeddedness
and Domestic Politics in the Liberalization of
EU Electricity Markets

RSC 2000/7

Sandra LAVENEX
Security Threat or Human Right?
Conflicting Frames in the Eastern
Enlargement of the EU Asylum and
Immigration Policies

RSC 2000/8

Malcolm ANDERSON
Border Regimes and Security in an Enlarged
European Community: Implications of the
Entry into Force of the Amsterdam Treaty

RSC 2000/9

Eberhard BORT
Illegal Migration and Cross-Border Crime:
Challenges at the Eastern Frontier of the
European Union

RSC 2000/10

Peter BUGGE
Czech Perceptions of the Perspective of EU
Membership: Havel vs. Klaus

RSC 2000/11

George W. BRESLAUER
Russia, the Baltic States, and East-West
Relations in Europe

RSC 2000/12

Rachel A. CICHOWSKI
Choosing Democracy: Citizen Attitudes and
the Eastern Enlargement of the European
Union

RSC 2000/13

Romain GARBAYE
Ethnic Minorities, Cities, and Institutions: A
Comparison of the Modes of Management of
Ethnic Diversity of a French and a British
City

RSC 2000/14

Nils BJÖRKSTEN/Miika SYRJÄNEN
How Problematic are Internal Euro Area
Differences?

RSC 2000/15

Fiona ROSS
Framing Welfare Reform in Affluent
Societies: Rendering Retrenchment More
Palatable?

RSC 2000/16

Antoin E. MURPHY
The 'Celtic Tiger' - An Analysis of Ireland's
Economic Growth Performance

RSC 2000/17

Claus D. EHLERMANN
The Modernization of EC Antitrust Policy -
A Legal and Cultural Revolution

RSC 2000/18

Stefano ALLIEVI
Nouveaux protagonistes de l'islam européen
- Naissance d'une culture euro-islamique?
Le rôle des convertis





The Mediterranean Programme is funded by
ENI, Cassa di Risparmio di Firenze and Mediocredito Centrale



ENTE
CASSA DI RISPARMIO
DI FIRENZE



MEDIOCREDITO
CENTRALE